

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ФРИДРИХА НИЦШЕ И ТЕОЛОГИЯ «СМЕРТИ БОГА»

Боков Герман Евгеньевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения, Институт философии Санкт-Петербургского Государственного университета, 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб. 7–9; E-mail: bokovg@gmail.com

Предлагаемая статья посвящена проблеме кризиса христианского сознания, яркой иллюстрацией которого в 60-е гг. XX в. стало появление такого парадоксального проекта американской протестантской мысли, как теология «смерти Бога». Идейное становление его лидеров определено размышлениями о судьбе христианства крупнейших философов и богословов второй половины XIX – первой половины XX вв., среди которых Ф.Ницше, С.Кьеркегор, Ф.М.Достоевский, К.Барт, П.Тиллих, Д.Бонхёффер. Столкнувшись после Второй мировой войны с дискредитацией как католической, так и протестантских церквей, открыто или молчаливо поддерживавших фашистские режимы, лидеры теологии «смерти Бога» выступили с концепцией «пост-христианской эры». Они по-своему пытались истолковать ницшеанский тезис «Бог умер», чтобы дать ответ на религиозно-мировоззренческие запросы послевоенного поколения. Все они признавали, что ницшеанская критика христианства является оправданной, и, обращаясь к концепции «безрелигиозного христианства» Д.Бонхёффера, ставили вопрос о самой возможности разговора о Боге в светском мире. Подобно многим другим теологическим направлениям, возникшим в этот период в западных странах, теологи школы «смерти Бога» пытались «спасти от забвения» Христа, разрабатывая концепции «кенотической христологии», среди которых самым оригинальным явился проект «христианского атеизма» Т.Дж. Дж.Олтайзера. Будучи радикальным антитринитарием, он понимал «смерть Бога» во Христе как нивелирование трансцендентного, и вслед за Ницше обосновывал, что Иисусом Христом была обретена «подлинная жизнь», тогда как церковь «обожествлено Ничто». Таким образом, поскольку Ницше, говоря о «смерти Бога», подразумевал «конец христианства», радикальные теологи пытались обнаружить присутствие Христа в средоточии секулярного мира, т. е. вне «религиозных форм», что свидетельствовало о беспрецедентных теологических и мировоззренческих трансформациях.

Ключевые слова: «Бог умер», теология «смерти Бога», «пост-христианская эра», радикальная христианская теология, «христианский атеизм», Богоявление, «безрелигиозное христианство», кенотическая христология, «Антихрист», этика ответственности, «вечное возвращение»

Философское наследие Фридриха Ницше на протяжении XX в. множество раз становилось предметом пристального внимания самых разных мыслителей, среди которых были и верующие, и атеисты. Его бескомпромиссная критика христианства, вызвавшая широкий общественный резонанс, привела к появлению большого количества как сторонников, так и противников ницшеанского учения. При этом наиболее полемичным, наряду с предложенными Ницше концепциями «переоценки ценностей», «сверхчеловека», «европейского нигилизма» и «вечного возвращения», оказался его тезис о «смерти Бога». Существуют разные трактовки этого парадоксального высказывания. Например, Мартин Хайдеггер утверждал, что слова Ницше «Бог мертв» означают крушение всего «сверхчувственного мира» и конец мета-

физики¹. Вместе с тем, очевидно, что Ницше имел в виду именно Бога христианской религии, полагая, что грядет «гибель христианства». При этом, по его собственным словам, он лишь стремился «описывать грядущее», и, как скажет Альбер Камю, «вопреки мнению его христианских критиков, Ницше не вынашивал планов убийства Бога. Он нашел его уже мертвым в душе своей эпохи» и воспринимал «смерть Бога» как «свершившийся факт»².

Востребованность и даже популярность тезиса о «смерти Бога» в западном мире была обусловлена беспрецедентным кризисом доверия христианству, а именно – коренным пересмотром его места и роли после Второй мировой войны. Прежде всего это было связано с дискредитацией как католической, так и ряда протестантских церквей, открыто или молчаливо поддерживавших фашистские режимы. Проблема вины и ответственности до сегодняшнего дня остается одной из самых серьезных для современного западно-христианского самосознания, а этика представляет собой краеугольный камень всей христианской богословской мысли XX в. Особенно это характерно для немецкой теологии, где «критические нотки в отношении деятельности церквей в годы фашистской диктатуры» сменяются «признанием глубокого кризиса всей христианской культуры»³. Вместе с тем кризис доверия, возникший в обществе в отношении христианства, способствовал небывалой теологической рефлексии. «Темный период фашизма дал и исключительное явление – своего рода ренессанс, всплеск принципиально новой богословской мысли». Для него была характерна постановка проблемы «соответствия деятельности церквей и всего христианского сообщества самому христианству, его сущностным принципам. Теологи возвращали христиан к самим себе, к христианству, к раннему христианству»⁴.

Теологический ренессанс середины XX в. был вызван к жизни размышлениями протестантских мыслителей, не просто пытавшихся дать осмысленный ответ критикам религии, но и, вместе с тем, часто признававшим, что эта критика является оправданной. Это определило появление многочисленных теологических направлений и школ в 1960-е гг., отражавших радикальные социально-политические и мировоззренческие трансформации послевоенного периода. Именно на этом фоне особое внимание стало уделяться антихристианским выпадам Ницше, в которых все чаще начали усматривать предпосылки для радикального обновления христианства. В наибольшей степени этим прославились представители теологии «смерти Бога» – одного из самых парадоксальных явлений американской протестантской мысли. Этот проект явился беспрецедентной позитивной реакцией теологии на процесс становления послевоенного светского общества.

На первый взгляд, обращение христианских мыслителей к философскому наследию Ницше может показаться странным. Однако лидер теологии «смерти Бога» и один из самых незаурядных религиозных авторов современности Томас Джонатан Джексон Олтайзер справедливо утверждал, что влияние Ницше испытали многие теологи XX в. В поразительной по своим выводам работе «Евангелие христианского атеизма», вышедшей в свет в 1966 г., он писал, что, несмотря на существующее полное «академическое согласие с собственной самооценкой Ницше, в свете которой он предстает как глубоко антихристианский мыслитель», не может быть случайностью,

¹ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 147.

² Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 170.

³ Бровко Л.Н. Церковь и Третий рейх. СПб., 2009. С. 405–406.

⁴ Там же. С. 424.

что «так много наиболее творческих теологов нашего века неявно, пусть неосознанно, но разделяли многие взгляды Ницше»⁵. Среди них: ранний Карл Барт, Рудольф Бультман, Пауль Тиллих и последний – Дитрих Бонхёффер. По словам Олтайзера, Ницше явился одним из «самых великих и наиболее радикальных создателей нового атеизма», наряду с Уильямом Блейком, Гегелем, Марксом и Достоевским. Именно эти «атеистические пророки», пишет он, парадоксальным образом «оказали наибольшее влияние на размышление христианина двадцатого века»⁶. По мнению Олтайзера, это объясняется тем, что «их атаки на христианство были направлены против тех совершенно теологизированных форм и моральных законов, которые, как они знали, более всего противоречили приходу нового человека». Сами они «почитали Иисуса и были всецело убеждены в том, что христианская традиция скрыла или искажила и его послание, и его самого, и часто использовали имя Иисуса или христианский символ Воплощенного Слова для того, чтобы санкционировать свое наиболее радикальное провозвестие»⁷. Во многом именно благодаря Ницше, согласно Олтайзеру, мы знаем, что «смерть христианского Бога» является «спасительным событием», которое «можно было постичь только верой»⁸. Принятие «истины» о «смерти Бога», заявлял он, отражает позицию современного «христианского атеиста», и, таким образом, христианской теологии «следует изучать язык смерти Бога», но это не нужно воспринимать как «антихристианское восстание», поскольку главной ее целью должен стать поиск «присутствия Христа в мире»⁹.

Теологи школы «смерти Бога» с самого начала шокировали публику своими высказываниями, и этому способствовала пресса. Все они в своих работах употребляли словосочетание «Бог умер», или, во всяком случае, подразумевали его (как, например, Пауль ван Бюрен). Томас Олтайзер и Уильям Хэмилтон в своем программном сборнике статей и эссе «Радикальная теология и смерть Бога» (1966 г.) писали, что «выражение “смерть Бога” совершенно справедливо стало лозунгом, камнем преткновения и чем-то вроде критерия в радикальной теологии, которая и сама есть теологическое выражение современного христианского утверждения о смерти Бога»¹⁰. Они отмечали, что радикальная теология – это «попытка установить атеистическую точку зрения внутри спектра христианских возможностей», то есть теологических интерпретаций провозвестия о «смерти Бога». Олтайзер и Хэмилтон утверждали, что это выражение не следует связывать с одним только Ницше, но, так или иначе, именно благодаря ему оно, «бесспорно, находится в основании современной мысли и опыта»¹¹.

Задавшись вопросом о значении высказывания «Бог умер», авторы сочинения «Радикальная теология и смерть Бога» представили список из десяти пунктов его различных смысловых коннотаций – от конвенционального атеизма и, строго последовательно, до апофатического богословия и христианской ортодоксии. Их собственная позиция, таким образом, была выражена в сравнении с прочими. С одной стороны, Олтайзер и Хэмилтон отличали себя от атеистов, прямо отрицавших бытие Бога. С другой, они выступали

⁵ *Altizer Th.J.J.* The Gospel of Christian Atheism. L., 1967. P. 23–24.

⁶ *Ibid.* P. 21.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.* P. 24.

⁹ *Ibid.* P. 15, 10.

¹⁰ *Altizer Th.J.J., Hamilton W.* Radical Theology and the Death of God. Indianapolis; N.Y.; Kansas City, 1966. P. IX.

¹¹ *Ibid.* P. IX–X.

против тех многочисленных теологических трактовок «смерти Бога», в которых говорилось, что Бог есть, но «идея Бога и само слово Бог нуждаются в радикальном переформулировании»¹², поскольку не могут быть удовлетворительными для современных верующих людей. Они настаивали на том, что радикальный христианин более последователен в своих выводах. Он верит, что «некогда был Бог, по отношению к которому возможно, и даже необходимо, было поклонение, восхваление и доверие, но теперь такого Бога нет», то есть «Бог умер», и это следует понимать как произошедшее в истории «событие». Отсюда – теологический «поиск Иисуса», который проявил себя «в совпадении со смертью Бога»¹³. Радикальный христианин, таким образом, «освобождается от идеи потустороннего Бога и обращается к посюсторонности жизни и смерти Христа»¹⁴.

22 октября 1965 г. в американском журнале «Тайм», в рубрике «теология», появилась статья «Христианский атеизм: Движение “мертвого Бога”». Эпиграфом к ней послужили слова Олтайзера: «Мы должны признать, что смерть Бога – это историческое событие: Бог умер в наше время, в нашей истории, в нашем бытии»¹⁵. В статье отмечалось, что эти «достаточно шокирующие слова», казалось бы, должны принадлежать кому-то вроде Ж.-П. Сартра, однако они сказаны «не угрюмым французским экзистенциалистом», а 38-летним адъюнкт-профессором религии при методистской школе Университета Эмори в Атланте, который, к тому же, «не одинок в провозглашении своего “атеизма”»¹⁶. Далее говорилось о группе академических теологов-модернистов, преподававших в различных университетах США. Помимо Олтайзера и Хэмилтона к школе «смерти Бога» были причислены также Габриэль Ваханян, Пауль Метьюз ван Бюрен и Харвей Галахер Кокс, которые возражали против этого. Тем не менее статья в «Тайм» способствовала оглушительному и скандальному успеху этого направления, превратив его, между прочим, из теологии «смерти Бога» (the “Death of God” Theology) в движение «мертвого Бога» (the “God is Dead” Movement). Дело в том, что данная статья была не только аналитической, но и носила саркастический характер. Она заканчивалась пассажем, сразу же ставшим широко растиражированной шуткой об «обыгрывании старого ницшеанского утверждения»: «“Бог умер!” (Подписано) Ницше. “Ницше умер!” (Подписано) Бог»¹⁷.

Примечательно, что в статье «Христианский атеизм: Движение “мертвого Бога”», рассчитанной на самую широкую аудиторию, говорилось, что в середине 1960-х гг. ницшеанский тезис «Бог умер!» послужил отправной точкой для «радикально нового бренда христианской мысли» и стал «одной из наиболее жарко обсуждаемых тем в американских протестантских семинариях»¹⁸. В свою очередь, в «Евангелии христианского атеизма» Олтайзер отмечал, что формируется не просто «новая теология», а именно – «новое и глубоко радикальное теологическое движение», в которое вовлечены уже очень многие американцы, далекие от теологической метафизики прошлого¹⁹. С этого же заявления начиналась и работа «Радикальная теоло-

¹² Altizer Th.J.J., Hamilton W. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis; N.Y.; Kansas City, 1966. P. X.

¹³ Ibid.

¹⁴ Селиванов Ю.П. Идея апокалипсиса в христианском атеизме (К публикации статьи «Россия и апокалипсис» Томаса Альтицера) // *Вопр. философии*. 1996. № 7. С. 103.

¹⁵ Christian Atheism: The «God Is Dead» Movement // *TIME*. 1965. October 22. P. 62.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. P. 63.

¹⁸ Ibid. P. 62.

¹⁹ Altizer T.J.J. *The Gospel of Christian Atheism*. P. 11.

гия и смерть Бога», в которой Олтайзер и Хэмилтон писали, что радикальная теология стала популярна и получила признание среди большого количества христиан в Америке, особенно среди студентов всех направлений, молодых учителей и пасторов²⁰. Фактически, речь шла о «теологической революции» со специфически американским колоритом²¹ и о формировании принципиально нового христианского самосознания, первое требование которого, по словам Олтайзера – перестать отождествлять христианство с его «церковными выражениями», поскольку сама церковная традиция – основное препятствие на пути «к живой и современной христианской вере»²².

На формирование христианского теологического радикализма, безусловно, оказало влияние учение Ницше, хотя и не только оно одно. Олтайзер ссылаясь, в частности, на один из самых кощунственных, с точки зрения христианина, параграфов его «Антихриста» (18-ый). Ницше писал там, что христианское понятие Бога является показателем крайнего «вырождения», до которого деградирует «тип божества». Христианский Бог «стал противоречием, *возражением жизни* вместо ее преобразования, вместо вечного *Да*, сказанного ей! В нем и провозглашена вражда жизни, природе, воле к жизни! Бог – формула клеветы на “посюсторонность”, формула лжи о “потусторонности”»²³. Олтайзер, приводя этот параграф полностью, комментировал его следующим образом: «Нет более серьезного обвинения, которое когда-либо было предъявлено христианству», чем то, согласно которому «христианская вера оторвана от жизни и является бегством от страдания, отказом от тяжести и боли человеческой природы»²⁴. Подобные размышления были определены предшествующей теологической традицией, на что указывали и сами радикальные теологи. Речь идет о представителях немецкой диалектической теологии или неоортодоксии, таких как Карл Барт, Пауль Тиллих и Рудольф Бультман, а также об авторе концепции «безрелигиозного христианства» Дитрихе Бонхёффере. Все эти мыслители в значительной мере определили своими идеями «фундаментальные переориентации сознания внутри западноевропейской культуры нашего столетия»²⁵. Все они, столкнувшись с трагедиями мировых войн, констатировали глубочайший кризис, охвативший всю христианскую цивилизацию. При этом, по словам Олтайзера и Хэмилтона, они научили тому, что «теология может существовать в средоточии крушения христианского мира» и ей «необходимо участвовать в живом диалоге с реальным миром и историей»²⁶.

Немецкий лютеранский пастор-антифашист Дитрих Бонхёффер в период с 1943 по 1945 гг. находился в нацистском заключении, будучи арестованным по подозрению в участии в заговоре против Гитлера. Вплоть до своей казни незадолго до капитуляции фашистской Германии он писал и тайно передавал на волю письма и разрозненные записи личного характера, предназначавшиеся для родных и близких, в том числе и свои размышления о месте

²⁰ Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. IX.

²¹ См.: Hamilton W. American Theology, Radicalism and the Death of God // Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. 3–8; Altizer Th.J.J. America and the Future of Theology // Ibid. P. 9–22; Hamilton W. The Death of God Theologies Today // Ibid. P. 23–52.

²² Altizer T.J.J. The Gospel of Christian Atheism. P. 9.

²³ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Антихристианин // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 18.

²⁴ Altizer Th.J.J. The Gospel of Christian Atheism. P. 21.

²⁵ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М., 1994. С. 7.

²⁶ Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. XII.

и значении христианства в современном мире. Собранные воедино после его смерти, они составили одно из наиболее знаковых теологических изданий XX в., книгу «Сопrotивление и покорность» – яркий образец подлинно-христианского мужества и бескомпромиссности, а также радикальной христианской рефлексии, определившей дальнейшее развитие протестантской теологической мысли. Бонхёффер писал там, что его постоянно занимает вопрос: «чем для нас сегодня является христианство и кем – Христос?», утверждая в связи с этим: «мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными»²⁷. Под вопрос им поставлена сама по себе «религиозность», воспринимавшаяся как априори присущее человеку чувство. «“Иисус” исчезает из поля зрения», церковь дискредитирована – «церковь защищает себя. Никакого риска за других»²⁸, – пишет он в военные годы. При этом размышления Бонхёффера поразительным образом напоминают некоторые пассажи Ницше.

Бонхёффер первым из теологов ставит проблему как уникальности, так и конца христианства, занимавшую Ницше и подхваченную послевоенным поколением религиозных мыслителей. Подобно Сёрену Кьеркегору и Карлу Барту, он также полагает, что между верой и религией теперь пролегла пропасть. Если окажется, что христианство было лишь одной из «религиозных форм», пишет он, что это была «временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными», то «что это будет значить для “христианства”? У всего нашего теперешнего “христианства” будет выбита почва из под ног...»²⁹. В таком случае, задается Бонхёффер вопросом, «как может Христос стать Господом и для нерелигиозных людей? Существуют ли безрелигиозные христиане?» и «как мы можем говорить о Боге без религии, т. е. без обусловленных временем предпосылок метафизики, душевной жизни человека и т. д., и т. п.? Как можем мы говорить (или, может быть, об этом даже нельзя “говорить” как прежде) “мирским” языком о “Боге”, как можем мы быть “мирскими и безрелигиозными” христианами...?»³⁰.

В набросках к планируемой книге Бонхёффера, которой не суждено было быть написанной, он делает далеко идущие выводы. Предательство христианской веры со стороны «немецких христиан», поставивших на место христианского учения нацистскую идеологию – яркий пример последнего этапа дискредитации церкви, проявление европейского нигилизма, о котором писал Ницше, свидетельство невиданной подмены ценностей. В таком мире для Бонхёффера приемлема и возможна только этика ответственности: «Наше отношение к Богу не есть “религиозное” отношение к высшему, могущественному, всеблагому существу – это не настоящая трансцендентность; наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”, в причастности к бытию Иисуса»³¹. Это означает начало новой эпохи, нового мира: безрелигиозный мир может быть ближе к Богу, если берет на себя ответственность за человека. «Не бесконечные, невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, – это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека! <...> “человек для других” – вот почему Распятый. Человек, живущий из трансцендентности»³².

²⁷ Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М., 1994. С. 199–200.

²⁸ Там же. С. 282.

²⁹ Там же. С. 200.

³⁰ Там же. С. 201.

³¹ Там же. С. 282–283.

³² Там же. С. 283.

Бонхёффер – подлинно современный теолог. Вместе с тем, продумывая, что значит для христианина испытание войной, идеологией, подмена ценностей, отношение к атеизму, он утверждает, что сам Бог требует от человека быть ответственным, т. е. «совершеннолетним», к чему призывал еще Иммануил Кант в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784 г.). В ней Кант, о «Критике чистого разума» которого, между прочим, Генрих Гейне сказал, что «эта книга есть меч, отрубивший в Германии голову деизму»³³, писал, что «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»³⁴. Именно Просвещение, утверждал Кант, дало человеку возможность быть свободным в своей ответственности, в своем выборе самостоятельно мыслить, в праве на свободу совести. И, тем не менее, человеку «удобно быть несовершеннолетним», и для большинства людей свойственно предоставить «верховный надзор» над собой таким «опекунам», как церковь и государство. По словам Канта, «несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное»³⁵, и Бонхёффер, что очевидно, видел это в фашистской Германии.

Выступив с концепцией «безрелигиозного христианства», он утверждает: «Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога»³⁶. Бонхёффер пишет, что Бог хочет, чтобы мы жили «без рабочей гипотезы о Боге» и «дозволяет вытеснить себя из мира на крест». По его словам, «Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам»³⁷. Бонхёффер утверждает, что «безрелигиозный христианин» – это человек, ставший «совершеннолетним», т. е. преодолевший затянувшийся период безответственной «религиозности», когда он каждый раз в своих бедах полагался на «могущество Бога в мире», и это был «Бог – deus ex machine»³⁸. В противоположность этому, по словам Бонхёффера, Библия указывает человеку «на бессилие, на страдание Бога». Совершеннолетие, таким образом, означает способность быть самостоятельным в своем этическом выборе, когда «“Бог” как рабочая гипотеза, как лазейка для выхода из затруднительных положений, стал ненужным»³⁹.

Имя Бонхёффера в 1960-е гг. стало, возможно, самым известным в христианской среде, а его книги – наиболее обсуждаемыми всеми современными теологами⁴⁰. Знакомство с наследием Бонхёффера во многом определило ту «теологическую революцию», результатом которой было появление спектра новых теологических направлений в протестантизме. Об этом, в частности, говорилось в появившейся в 1963 г. в Англии небольшой книге англиканского епископа Вулвичского Джона А.Т.Робинсона «Честен с Богом». Эта работа не была сколько-нибудь серьезным или глубоким теологическим трудом, а предназначалась для широкой публики, и ее издание всколыхнуло общественность и явилось наиболее ярким признаком начала «нового этапа волнений и

³³ Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. М., 1958. С. 96.

³⁴ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 29.

³⁵ Там же. С. 36.

³⁶ Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. С. 264.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 281.

⁴⁰ Heron A.I.C. A Century of Protestant Theology. Philadelphia, 1980. P. 152.

переворотов» в теологии англоязычного мира⁴¹. Сразу же ставшая популярной, эта книга «оказала грандиозное влияние» и послужила «внедрению как во внутрицерковные, так и в околоцерковные широкие общественные круги некоторых идей, вопросов и ответов, циркулирующих среди теологов»⁴². Именно в тот момент «одобрительные отклики» в отношении выраженных Бонхёффером идей переросли в широкое «общественное обсуждение». Доминирующей при этом была потребность «изменять наш образ Бога» и «участвовать в смелом пересмотре наиболее святых доктринальных формулировок с тем, чтобы переосмыслить Евангелие и обнаружить “значение Христа для нас сегодня”»⁴³.

В своей книге Робинсон высказал убеждение в том, что грядет новый исторический период, которому предшествует переходная эпоха, ознаменованная крушением концепции потустороннего Бога. По его словам, реалии современности таковы, что сегодня «мы столкнулись с двойным кризисом». С одной стороны, «современная наука и техника нанесли окончательный психологический, если не логический, удар по идее, согласно которой Бог может быть “потусторонним”». С другой, это «совпало с осознанием того, что мысленный образ такого Бога может быть скорее камнем преткновения, чем основанием для веры в Евангелие»⁴⁴. В такой ситуации, пишет Робинсон, «под двойным давлением» рушится вся традиционная богословская «конструкция», а «вместе с ней вообще какая-либо вера в Бога»⁴⁵. Однако, задается он вопросом, «что если атеисты правы» в дискредитации «такого Бога»? Возможно, это вовсе не означает «конец или отрицание христианства», поскольку отказ от «трансцендентного» Бога – сурового Властелина, восседающего на небесах, предполагает «разрушение идола» – расставание с таким мысленным конструктом, который противоречит как всем современным научным знаниям, так и истинам Евангелия. Именно отказ от трансцендентного Творца во имя имманентного вечно живого Христа и следования Его заповеди любви, по мнению Робинсона, «может оказаться в будущем единственным способом сохранить значимость христианства»⁴⁶.

Подобных взглядов придерживался американский протестантский теолог Габриэль Ваханян, опубликовавший в 1961 г. работу «Смерть Бога. Культура нашей пост-христианской эры». Под «смертью Бога» он подразумевал лишь неспособность современной культуры обнаружить и понять истинного трансцендентного Бога, однако эта книга, как и сочинение Джона Робинсона в Англии, привлекла к себе широкое внимание публики в США. Часто сетовавший на то, что его работу неправильно истолковывают или вообще не удосуживаются прочесть, Ваханян начинал как социолог религии, интересовавшийся проблемой истоков и возможных последствий секуляризации западного общества. Он утверждал, что исторически Бог представлен человеку в терминах его собственной культуры, в этом смысле любой теологический разговор – это лишь «попытка понимания» Бога, однако в современную эпоху актуален разговор именно о «смерти Бога», поскольку это означает ошибочность или ограниченность всех высказываний об истинном Боге человеческим языком. Ваханян был первым, кто стал утверждать, что основания современной культуры не являются «нехристианскими» или «антихри-

⁴¹ Heron A.I.C. A Century of Protestant Theology. Philadelphia, 1980. P. 152.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Robinson J.A.T. Honest to God. L. 1963. P. 16.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid. P. 17.

стианскими». Согласно его позиции, секулярная культура есть «производная от христианства», которое находится не столько в «смертельной агонии», сколько в «поисках экзистенциализма»⁴⁷. По мнению Ваханяна, Бог «будет мертв» до тех пор, пока церковь не станет достаточно светской структурой и не найдет новых способов удовлетворения культурных запросов эпохи. Его тезис о том, что «наша эпоха по-прежнему религиозная», но, безусловно, «пост-христианская»⁴⁸, оказался одним из наиболее обсуждаемых в среде теологов послевоенного поколения.

Один из самых влиятельных американских теологов Харвей Кокс прославился в 1965 г., после того как был издан его теологический бестселлер «Секулярный город. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе». В этой работе говорилось, что главным объектом внимания теологии должно стать обращение человека «к этому миру и к этому времени», т. е. его освобождение «от опеки религиозных и метафизических систем, смена его интересов»⁴⁹. По мнению Кокса, секуляризация, с наступлением которой обнаружилась радикальная «перемена в том, как люди стали осмысливать свою жизнь»⁵⁰, и есть состояние «совершеннолетия человека». Секуляризация закономерна, отмечал он, она ставит человека перед необходимостью «говорить о Боге мирским языком и найти нерелигиозную интерпретацию библейских понятий»⁵¹. При этом для Кокса тезис о «смерти Бога» явился метафорой, осмысляемой в перспективе смены поколений. Трагизм 20–30-х гг. XX в. во многом был обусловлен потерей исконных религиозных смыслов, «пугающим осознанием того, что христианская цивилизация ушла в прошлое и что её Бог умер»⁵², – писал он. По мнению Кокса, теолог этого «переходного периода» исходит из того, что «человек по своей природе должен задавать “конечные” или экзистенциальные вопросы», возникающие в ситуации «утраты смысла», но, по сути, он обращается лишь к представителям своего поколения, т. е. к тем, «кто был воспитан в вере, утратившей значимость»⁵³. Однако, утверждает Кокс, явно полемизируя с Паулем Тиллихом, «религиозные вопросы» для представителей нового поколения не являются значимыми, потому что порождены «вовсе не структурой существования», но «возникают в результате краха полученных в готовом виде культурных смыслов и картин мира»⁵⁴. Если жизнь человека межвоенной эпохи совпала с осознанием крушения идеалов, с периодом упадка и утратой идеи Бога, то удел последующих поколений – новая эра «мирского града», т. е. секулярная эпоха. По словам Кокса, для человека послевоенного периода «традиционный Бог вообще никогда не существовал», поскольку он родился уже после крушения христианской цивилизации⁵⁵. Его среда – это светская урбанистическая Америка, а мировоззрение определяют два лейтмотива – прагматизм, наиболее отчётливо выраженный Джоном Ф.Кеннеди, и профанность, которую Кокс связывал с мировоззренческой позицией Альбера Камю, называя его классическим «христианским атеистом». Следовательно, по его мнению, теология

⁴⁷ *Vahanian G.* The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era. N.Y., 1961. P. XXXIII.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Кокс Х.* Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995. С. 21, 33.

⁵⁰ Там же. С. 20–21.

⁵¹ Там же. С. 23.

⁵² *Cox H.* The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. N.Y., 1965. P. 228.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

сама должна стать «секулярной», чтобы иметь возможность говорить с современным человеком на его языке и способствовать решению различных социальных проблем с позиций христианской этики.

Гораздо радикальнее, чем Кокс, был настроен Пауль Метьюз ван Бюрен, автор работы «Секулярное значение Евангелия» (1963 г.). Его идейное становление вначале происходило под очевидным влиянием теологии Карла Барта, однако открытие им наследия Дитриха Бонхёффера, с одной стороны, и интерес к аналитической философии – с другой, определили две главные темы этой книги. Проблемы этики и языка занимают в ней центральное место. Ее неординарность заключается прежде всего в том, что, по мнению автора, любые метафизические утверждения, включая слово «Бог», «дезориентируют», и их следует «исключить из словаря», заменив на высказывания о человеке. «Язык христианской веры – это язык верующего, который “постигает” Евангелие»⁵⁶, – писал ван Бюрен, указывая, что религиозные понятия всегда отражают язык той или иной исторической эпохи и в современном обществе должны выражаться секулярным языком. Он утверждал, что слово «Бог» употреблялось «как цель человеческого опыта, как истина о человеке и мире, как ключ к значению жизни» и стало основополагающим для понимания Иисуса. Так образ Иисуса из Назарета, вероятно, вопреки его собственному желанию, оказался отправной точкой для христианского понимания «Бога». Но само по себе понятие «Бог», как отмечал ван Бюрен, неverifiedуемо, т. е. не определяемо и лишено смысла. Задача современного теолога, следовательно, заключается в том, чтобы выразить евангельские сюжеты об Иисусе, его жизни и смерти, без использования слова «Бог» и обращения к метафизике⁵⁷. «Человеком во Христе», писал ван Бюрен, становится тот, кто проникся свободой Иисуса: это «свобода от себя» и «свобода ради других, вплоть до самой смерти»⁵⁸. Таким образом, посвятить себя служению своим ближним, как отмечал автор «Секулярного значения Евангелия», оказывается единственным и подлинным призванием христианина. Тезис о «смерти Бога» ван Бюрен понимал как «затмение» слова «Бог». Полностью выхолащивая религию, он предлагал свести христианство исключительно к этике.

Другим этически ориентированным радикальным американским теологом, не отрицавшим, в отличие от Ваханяна, Кокса и ван Бюрена свою принадлежность к школе «смерти Бога», был Уильям Хэмилтон. Наряду с Ваханяном и независимо от него в 1961 г. он вводит тезис о «смерти Бога» в теологическую литературу того времени в своей работе «Новая сущность христианства». В ней Хэмилтон обращал особое внимание на проблему теодицеи как основное препятствие для принятия христианской веры, особенно после Второй мировой войны, а также указывал на отсутствие в личном опыте современного христианина ощущения связи с Богом⁵⁹. Он писал, что стремится «освободить простое Евангелие от излишних теологических дополнений, отделить сердцевину от шелухи, обнаружить вечно имеющее силу в средоточии исторического и переходящего»⁶⁰. Он обосновывал, что в настоящее время исчезло ощущение «знания Бога», и отмечал, что сегодня «наш опыт общения с Богом совершенно не удовлетворяет нас, даже если мы явля-

⁵⁶ *Van Buren P.M.* The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language. L., 1963. P. 100.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* P. 132.

⁵⁹ *Hamilton W.* The New Essence of Christianity. N.Y., 1966. P. 35–36.

⁶⁰ *Ibid.* P. 11.

емся верующими людьми»⁶¹. С одной стороны, по словам Хэмилтона, нам кажется, что Бог находится «вдали от мира и его страданий», и это вынуждает нас заявить о Его неуместности, либо упрекать Его в жестокости. С другой, Он воспринимается как источник подавления человеческой свободы и причина страданий, и, следовательно, от Него «мы должны стать свободными в любви»⁶². Таким образом, заключает Хэмилтон, «для многих из нас, тех, что называют себя христианами, верить во время “смерти Бога” означает, что Он здесь, когда мы не желаем Его, во всех отношениях не хотим Его, и Его нет здесь, когда мы нуждаемся в Нем»⁶³. По его словам, современная теология должна стать теологией «смерти Бога», поскольку эта метафора наиболее точно выражает опыт современного человека, который больше не нуждается ни в религии, ни в церкви. Он пояснял позднее, в статье «Теологии смерти Бога сегодня»: говоря, что «Бог мертв», мы имеем в виду «переживание отсутствия Бога». В этой ситуации задача нового теолога как раз и состоит в том, чтобы «обнаружить религиозный смысл в мире, который погружен во мрак божественного отсутствия»⁶⁴. Христианин, полагал Хэмилтон, должен активно участвовать в делах мира, следуя заповедям Христа, и тем самым утверждать Его присутствие среди людей. Выдвинув концепцию «кенотического христианства», он определял Христа не как личность или цель, но как «средоточие бытия». Его место, говорил теолог, не в церкви, а в мире, «среди борьбы негров за равноправие, в появляющихся формах технологического общества, в искусствах и науках секулярного мира»⁶⁵.

Проект теологии «смерти Бога» Томаса Олтайзера, безусловно, занимает совершенно особое место в истории западной теологической мысли. Понимая «смерть Бога» во Христе буквально, он развивал идеи о наступлении третьей эпохи Святого Духа средневекового мистика Иоахима Флорского, часто ссылаясь на философию религии Гегеля и посвятил целую книгу визионерской поэзии и радикальной христологии Уильяма Блейка. Кроме того, уже будучи выпускником отделения истории религий Чикагского университета, Олтайзер был активным участником семинаров, проводимых там совместно Мирчей Элиаде и Паулем Тиллихом в период с 1962 по 1964 гг., и первые свои работы написал под их очевидным влиянием. Безусловно, особое значение для его становления в качестве радикального религиозного мыслителя также сыграла философия Ницше. Вслед за ним Олтайзер считал, что Иисусом Христом «обретена подлинная жизнь», и Царствие Божие есть «состояние сердца», однако вопреки Его жизни и смерти церковью было «обожествлено Ничто», и появился тот христианский Бог, в котором провозглашена «вражда жизни, природы, воли к жизни». По словам Олтайзера, распознанный Блейком как сатана, этот «трансцендентный тиран» и «враг человеческой целостности», должен был умереть, т. е., как сказал бы Ницше, умереть теперь уже и в качестве своей тени, поскольку, как пишет автор «Евангелия христианского атеизма», «Бог действительно умер в Иисусе», и «его смерть освободила человечество от деспотического присутствия первоначального бытия».

По-своему отвечая на вопрос Бонхёффера об уникальности христианства, Олтайзер писал, что «христианство, и только христианство, провозглашает смерть самого священного, и только в христианстве мы обнаруживаем

⁶¹ *Hamilton W. The New Essence of Christianity. N.Y., 1966. P. 65.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Hamilton W. The Death of God Theologies Today // Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. 28–29.*

⁶⁵ *Christian Atheism. P. 63.*

конкретный опыт фактической и окончательной смерти»⁶⁶. По его словам, «никакая другая из развитых религий мира, кроме христианства, не призывает своих приверженцев к полному переживанию боли и тьмы человеческого акта умирания» как «к преображению и к возрождению». Уникальным является то, «что путь, на котором христианин призван разделить или пережить смерть Христа, является путем, где приобщение к страстям Христовым становится участием в процессе спасения»⁶⁷. Олтайзер пишет, что «в основе этого христианского опыта смерти лежит новая открытость к смерти как абсолютно реальному событию. Нигде более смерть не получает такое простое, если не сказать грубое присутствие в реальности, нигде более в истории человек не находит жизнь через человеческое событие смерти»⁶⁸, и эта смерть, по его словам, есть смерть самого Бога. Богоявление для Олтайзера есть «конкретное нисхождение Бога в человеческую плоть», т. е. «реальное изменение самого Бога, преобразование, которое происходит окончательно и бесповоротно, и продолжает происходить везде, где есть история и жизнь»⁶⁹. Таким образом, заключает он, «пока христианский Бог продолжает пониматься как трансцендентное, безразличное или первоначальное божество, которое не подвержено процессам времени и истории, он не может явиться в уникальной христианской форме как Воплощенное Слово и кенотический Христос». Радикальный христианин, «переворачивая с ног на голову ортодоксальное вероисповедание», утверждает, что «Бог есть Иисус», а не «Иисус есть Бог»⁷⁰, т. е. Бог «представляет собой нескончаемый и направленный вперед процесс самоотрицания», в ходе которого, в конечном счете, утрачивает свою трансцендентность и «действительно и подлинно становится явленным в истории», а сама история «становится не просто ареной Откровения, но самим воплощенным телом Бога»⁷¹.

Безусловно, концепция «христианского атеизма», с которой выступил Олтайзер, оригинальна. В ней могли усматривать эпатаж, однако речь шла о том, что «атеизма вообще, конвенционального атеизма как самостоятельной позиции, безразличной к существующим формам религиозной веры, никогда не было и быть не может. <...> Просто отрицательное решение вопроса о существовании Бога не избавляет от связи с религией, оно также не освобождает от необходимости вынесения каких-либо положительных решений по религиозным вопросам»⁷². Но помогает ли это нам разгадать замысел самого Ницше? Уже для Карла Ясперса было очевидно, что, говоря о «смерти Бога», Ницше «не мысль формулирует, он сообщает факт, ставит диагноз современной действительности»⁷³. Что же, в самом деле, хочет сказать нам Ницше, вкладывая в уста своего героя – безумца в «Веселой науке» слова: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешиться нам, убийцам из убийц!...»⁷⁴? В глаза бросается отсылка к Библии: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13:1), но Ницше «не говорит: “Бога нет”, не говорит: “Я не верю в Бога”. Не ограничивается он и психологической констатацией

⁶⁶ Altizer Th.J.J. The Gospel of Christian Atheism. P. 51.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid. P. 44.

⁷¹ Ibid. P. 84, 86.

⁷² Селиванов Ю.П. Идея апокалипсиса в христианском атеизме. С. 104.

⁷³ Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1993. С. 14.

⁷⁴ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 440.

растущего безверия»⁷⁵. О «смерти Бога» у него говорит именно безумец, который искал Бога в ясный полдень с зажженным фонарем среди тех, кто не верит в Бога, подобно тому, как философ-киник Диоген Синопский, кощунственно относившийся к античным святыням, искал Человека.

Ясперс пишет, что Ницше «наблюдает бытие и обнаруживает поразительный факт, и тотчас же объясняются все отдельные черты эпохи, – как следствия этого главного факта»⁷⁶. «Смерть Бога», полагает Ницше, привносит в жизнь человечества хаос, начиная с этого «события» разрушены все ценностные ориентиры. Его безумец вопрошает: «Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто?»⁷⁷. Затем, не найдя понимания у слушателей, восклицает: «Я пришел слишком рано <...> мой час еще не пробил. Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам – весть о нем не дошла еще до человеческих ушей»⁷⁸. И все-таки «смерть Бога» для Ницше – это свершившееся «великое деяние», за которым последует новое будущее, «великое завтра». Безумец из «Веселой науки» говорит, что «кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!»⁷⁹. И, как замечает Ясперс, у Ницше есть ответ на вопрос «Отчего умер Бог?»: «причина смерти Бога – христианство»⁸⁰. Именно эту идею и пытались развить теологи смерти Бога – найти Христа «по ту сторону» христианства, обнаружить его присутствие «здесь и сейчас», вне «религиозных форм».

Продумывая тезис о смерти Бога в Иисусе Христе, Олтайзер, разумеется, ссылается не на одного только Ницше. Развивая антринитарное христологическое учение, появившееся в первые века, еще до Вселенских соборов и Символа веры, он также часто апеллирует к немецкой мистике, Уильяму Блейку и Г.В.Ф.Гегелю. Однако Гегель и Ницше понимают «смерть Бога» по-разному. Для Гегеля это средоточие христианского учения, «*пробный камень*, на котором испытывается вера, поскольку здесь в сущности становится очевидным, как понято явление Христа». Он писал, что «смерть имеет теперь прежде всего тот смысл, что Христос был богочеловеком – богом, имевшем в то же время человеческую природу, включая и саму смерть»⁸¹. Для Гегеля «смерть Бога» – это также начало христианства, и в этом преодоление человеческой конечности и великое примирение с Богом. Когда Христос умер на кресте, «человеческая природа проявилась в нем в своем крайнем пределе»⁸².

Ницше все представляется совершенно иначе. Он был знаком с философией религии Гегеля, однако абсолютно не принимал исторического оптимизма, сопутствующего этому научному исследованию. В своих выводах о возникновении, развитии и выхолащивании религии из культуры Ницше шел в принципиально антиисторическом, т. е. психологическом направлении. В отличие от Гегеля он полагал, что «смерть Бога» – это кульминация процесса отчуждения божественной сущности в ее переходе не в инобытие, а в небытие – Ничто, и процесс этот длительный, но неизбежный. «Смерть

⁷⁵ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 14.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Ницше Ф. Веселая наука. С. 440.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Ясперс К. Ницше и христианство. С. 14.

⁸¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 288.

⁸² Там же.

Бога» в его понимании – это и есть конец христианства. Он полагал, что хотя многие века люди и будут еще искать Бога, осознание «конца» неминуемо, и это открывает «свободу к смерти».

Согласно Ницше, со «смертью Бога» в мир приходит знание о конечности, которое преодолевается идеей «вечного возвращения» – повторяется то, что при исторических изменениях является неизменным в своей сущности – жизнь в ее непрекращающемся становлении – «воля к власти». Для Гегеля «крест просветлен», он стал «знаменем, чье положительное содержание есть в то же время царство божие». Для Ницше крест «проклят», он знаменует ложь о преодолении конечности, и она начинается со лжи о жизни и смерти, поэтому Иисусу противостоит Дионис. Как Гегель, так и Ницше понимают, что с приходом христианства начинается новая историческая эпоха, на руинах старого появляется новый мир. Но для Гегеля в его грандиозной типологии религий христианство – это «завершенная религия, религия, которая есть бытие духа для себя самого, религия, сама для себя ставшая объективной»⁸³. Для Ницше христианство – это знамение упадка, вырождение, декаданс и *ressentiment*. Для него «смерть Бога» – это конец христианской истории, подобно тому, как закончилась античная эра. У Гегеля есть слова, которые очень напоминают появившиеся позднее высказывания Ницше. Христианство – новая религия, которая «самое презренное возвела в высшее, превратила в знамя. Было разрушено все прочное, нравственное, имеющее значение в общем мнении и обладающее властью». Об этом первым пишет Гегель, а Ницше делает свои выводы. Он убежден, что теперь наступает закат христианского мира.

Ницше утверждает, что человечество вовсе «не развивается в направлении лучшего, высшего, более сильного – в том смысле, как думают сегодня. “Прогресс” – это просто современная, то есть ложная, идея»⁸⁴. Следовательно, и религия не развивалась по направлению к своим «наиболее возвышенным», а тем более – «истинным» историческим формам, как это предполагал Гегель. Напротив, по мнению Ницше, в племенных и национальных религиях боги отвечали инстинктивным потребностям людей. История христианства как мировой религии, формировавшейся в конфликте с иудаизмом и в процессе длительной борьбы с язычеством, согласно Ницше – это путь деградации человека, утраты им своего подлинного – природного и земного, а вместе с тем – и собственно человеческого начала. В то время как в грандиозной философской типологии религий Гегеля христианство названо религией «абсолютной» и «совершенной», Ницше говорит прямо противоположное. Гегель подчеркивает, что Бог, явленный в Иисусе Христе, «возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании»⁸⁵. Ницше пишет шокирующие и кощунственные слова: «Христианское понятие бога – он бог больных, бог-паук, бог-дух – одно из самых порочных, до каких только доживали на Земле; вероятно, оно само служит показателем самого низкого уровня, до какого постепенно деградирует тип бога»⁸⁶.

Гегель писал о смерти Бога: «Бог умер, *Бог мертв* – это самая страшная мысль: все вечное, все истинное не существует, *само отрицание заключено в Боге*; с этим связана высшая боль, чувство совершеннейшей безнадежности, утрата всего высшего»⁸⁷. Однако для него «процесс здесь не останавлива-

⁸³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 202.

⁸⁴ Ницше Ф. Антихрист. С. 111.

⁸⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 200.

⁸⁶ Ницше Ф. Антихрист. С. 123.

⁸⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 290.

ется, наступает *обращение*, а именно бог сохраняет себя в этом процессе, который есть только *смерть смерти*. Бог вновь *возрождается* к жизни, тем самым он обращается в противоположность»⁸⁸. Совершенно иные выводы делает Ницше. Его Заратустра, спускаясь к людям с учением о «сверхчеловеке», встречает на своем пути святого отшельника, который ушел от людей, чтобы славить своего Бога. «Теперь люблю я бога: людей не люблю я, – говорит старец Заратустре. – Человек для меня нечто слишком несовершенное. Любовь к человеку убила бы меня»⁸⁹. Однако именно любовь к человеку движет Заратустрой. «Я люблю людей», – говорит он аскету, а затем, уже своему сердцу: «Возможно ли это! Этот святой старец в своем лесу еще ничего не слышал о том, что бог умер!»⁹⁰.

В своем понимании христианства Ницше шел от христианства поздней античности. Ему был хорошо известен рассказ древнегреческого историка Плутарха, писавшего в одном из своих сочинений о «смерти» великого Пана. Речь идет о легенде, которая относится к эпохе римского императора Тиберия, при котором в Риме стало распространяться христианское учение. Суть ее сводилась к тому, что люди, плывущие на корабле из Пелопоннеса в Италию, услышали плач и стонания, раздававшиеся с одного из островов, т. к., якобы, «умер великий Пан» – бог – покровитель природы. В самом скором времени это стало символом заката язычества и торжества христианства. Подобным образом, позднее, осмыслялся и сюжет о гибели богов из германо-скандинавского эпоса, который стал популярным в Германии второй половины XIX в. благодаря грандиозной оперной тетралогии Рихарда Вагнера «Кольцо Нибелунга».

Обращаясь к дохристианскому наследию, Ницше находит там мифологическое восприятие времени, которое строится на обрядах жизненного цикла и связано с земледельческими ритуалами. Он пристально изучает мифологические сюжеты об умирающих и возрождающихся к жизни богах плодородия (легенда о смерти великого Пана связана с оплакиванием одного из богов Передней Азии Таммуза или Думузи), среди которых особенно выделяет Диониса. Уже в «Рождении трагедии» он справедливо выступает критиком представлений Гегеля о религии Древней Греции как о «религии красоты», отнесенной им, в его грандиозной типологии религии, к разделу «религий духовной индивидуальности». Ницше пишет: «Дионис, как известно, есть также бог мрака», вместе с тем он воплощает собой «бьющее через край здоровье, переизбыток полноты» древних греков – и потому это «самая удачная, самая прекрасная, самая завидная, доселе более всех других соблазнявшая к жизни порода людей»⁹¹. «Я ученик философа Диониса, – скажет Ницше впоследствии, – я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым»⁹².

Именно через призму дионисийства Ницше посмотрит и на зороастризм, в результате чего сформулирует свою главную мысль – «мысль о вечном возвращении». По его словам, она есть «высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута»⁹³. Получается так, что Дионис предвосхищает «возвращение» Заратустры, а вместе с тем и приход «сверхчеловека». «Под чарами Диониса, – пишет Ницше, – не только вос-

⁸⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 290.

⁸⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Полн. СОБР. соч.: в 13 т. Т. 4. М., 2009. С. 12.

⁹⁰ Там же. С. 13.

⁹¹ Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. Ч.1. М., 2012. С. 13, 9.

⁹² Ницше Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся собой // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. С. 187.

⁹³ Там же. С. 251.

становливается союз человека с человеком: даже отчужденная, враждебная или поработанная природа снова справляет праздник примирения со своим блудным сыном – человеком»⁹⁴. Идея «вечного возвращения», по его словам, подарена им человечеству в его «Заратустре», где основатель древнейшей дуалистической религии «смыкает круг», посредством выхода по ту сторону «добра и зла», о которых он сам впервые в истории некогда заявил. И все это – вопреки Иисусу, который для Ницше лишь «психологический тип», а христианство – «психологическое недоразумение, непонимание самих себя»⁹⁵. По его словам, «в сущности был только один христианин, и он умер на кресте. Само “евангелие” умерло на кресте»⁹⁶. Так умирают всякие боги. «Бог мертв: но такова природа людей, что еще тысячелетия, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. – И мы – мы должны победить еще и его тень!»⁹⁷.

Теологами «смерти Бога» послевоенный период был распознан как «пост-христианская эра». Однако, расставаясь с церковными, культовыми и обрядово-ритуальными формами христианства, а также радикально переосмысливая догматическое богословие, они пытались «спасти» от забвения Христа, который всякий раз, по их мнению, должен быть в средоточии профанного, определяя позитивный отклик нового христианина на запросы секулярного мира. Исследователи отмечают, что молодые американские богословы, такие как Габриель Ваханян, Томас Дж. Дж. Олтайзер, Уильям Хэмилтон, Пауль ван Бюрен или Доротея Зёлле из Германии «пытались осмыслить и перетолковать опыт секуляризации, исходя из кризиса модернистского сознания <...> Их теология была знаменем перемен, знаком кризисного момента в смене культурных парадигм в сторону постмодернизма»⁹⁸. Развивая идеи «о вступлении современного человека в “постхристианскую эру”» и пытаясь уяснить, «как можно жить по-христиански без веры в Бога», представители теологии «смерти Бога» окончательно порвали с церковью, поскольку «процесс приспособления теологии к светской культуре сопряжен с разрушением традиционных связей теологии и церкви»⁹⁹. Пытаясь отказаться от «устаревших форм христианства, дать теологическое толкование обмирщения религии, определить место христианина в современном мире»¹⁰⁰, в поисках опоры они обращались к социологии, этике, психологии, аналитической философии, культурологии, литературе и к учению Ницше¹⁰¹. Представители теологии «смерти Бога» выражали «общую весьма характерную для современного американского теологического модернизма тенденцию – создание секулярного христианства посредством его антропологизации, пантеистической в своей сущности интерпретации трансцендентного, отыскания божественного в самой гуще человеческой жизни»¹⁰². Они сами признают, замечали исследователи, что «радикальная теология является экспериментальной, делающей попытку представить но-

⁹⁴ Ницше Ф. Рождение трагедии С. 27.

⁹⁵ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 147.

⁹⁶ Там же. С. 147.

⁹⁷ Ницше Ф. Веселая наука. С. 427.

⁹⁸ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера. С. 13.

⁹⁹ Гуревич П.С. Культ и культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 556.

¹⁰⁰ Селиванов Ю.Р. Теология «смерти Бога» // Религиоведение: слов. М., С. 511.

¹⁰¹ Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера. С. 13.

¹⁰² Добренков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980. С. 78–79.

вую форму христианства – без веры в Бога»¹⁰³. В конечном итоге, «провозглашение “смерти Бога” было скорее радикальным лозунгом, чем теологической доктриной»¹⁰⁴.

Теология «смерти Бога» явилась иллюстрацией кардинального пересмотра места и значения христианства, однако, в действительности, это было не только «веяние времени», но и одна из примечательных форм новой христианской рефлексии. Открытость миру и возможность свободного и сознательного выбора личностью христианского пути служения ближнему – даже при условии, что, выбирая этот путь, человек может, по всей видимости, быть атеистом – оказывается важнейшей отправной точкой нового понимания христианства. На этом фоне стало вновь востребовано философское наследие Ницше. Его своеобразное прочтение теологами школы «смерти Бога» отражало коренной перелом современной западно-христианской мысли, радикальный пересмотр христианской традиции, подобный тому, что происходил на закате Средневековья. Тогда гуманисты Ренессанса, которых называли «странными христианами», парадоксальным образом открывали для себя нового Иисуса посредством обращения к античному эпикуреизму. «Смеющегося» Иисуса, так же как и они, захотели найти некоторые теологи 1960-х гг., усматривавшие в движении хиппи глубоко религиозное в своей основе явление¹⁰⁵. Они пытались показать, что Христу ничто человеческое не чуждо, и, как и реальные страдания рядом с узниками Освенцима, «человеческим событием» должна была стать и «смерть» самого Бога. Как и в XV в. изменение в восприятии христианства в послевоенные годы XX в. было продиктовано новым отношением к земной жизни, земному страданию и земному счастью. Очевидно, что в этом современном взгляде угадывалась негативная реакция на фанатизм Лютера, непримиримо настроенного к гуманисту Эразму¹⁰⁶. Таким образом, Ницше, своей беспощадной критикой христианства, и прежде всего – его западных форм, от павликианства до лютеранства, парадоксальным образом оказал влияние на развитие современной западно-христианской мысли, результатом чего были беспрецедентные теологические и мировоззренческие трансформации.

Список литературы

- Бровко Л.Н.* Церковь и Третий рейх. СПб.: Алеатейя, 2009. 472 с.
- Барабанов Е.В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994. С. 3–24.
- Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Ватуева Л.Л.* Секуляризация современного мира в интерпретации «новой теологии» (на материалах США) // *Вопр. научного атеизма.* Вып. 19 / Отв. ред. А.Ф. Окулов. М., 1976. С. 213–228.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии / Пер. с нем. М.И. Левиной, П.П. Гайдено. // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 5–334.

¹⁰³ *Ватуева Л.Л.* Секуляризация современного мира в интерпретации «новой теологии» (на материалах США) // *Вопр. научного атеизма.* Вып. 19. М., 1976. С. 228.

¹⁰⁴ *Степанова Е.А.* Систематическая теология в историческом развитии // *Западная теология XX в.* Екатеринбург, 2001. С. 6–50. С. 25.

¹⁰⁵ См.: *Сох Н.* The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge, Mass., 1969.

¹⁰⁶ См.: *Лютер М.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Филос. произведения. М., 1986. С. 290–545.

- Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии / Пер. с нем. А. Горнфельда // *Гейне Г.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М., 1958. С. 11–140.
- Гуревич П.С.* Культ и культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / Сост. С.Я. Левит. М., 1996. С. 549–565.
- Добреньков В.И.* Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М.: Изд-во МГУ, 1980. 248 с.
- Камю А.* Бунтующий человек / Пер. с фр. Ю.М. Денисова и Ю.Н. Стефанова // *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 121–356.
- Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьяна // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 29–37.
- Кокс Х.* Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской; общ. ред. и примеч. О. Боровой; послесл. С. Лёзова. М.: Вост. лит., 1995. 263 с.
- Лютер М.* О рабстве воли / Пер. с нем. Ю.М. Кагана // *Эразм Роттердамский.* Филос. произведения / Отв. ред. В.В. Соколов. М., 1986. С. 290–545.
- Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству. Антихристианин / Пер. с нем. А.В. Михайлова; сверка и научн. ред. И.А. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 107–184.
- Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К. Свасьяна; сверка и научн. ред. В.М. Бакуева, И.А. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 315–596.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии / Пер. Г. Рачинского; сверка и научн. ред. В.М. Бакуева // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1/1. М., 2012. С. 7–144.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Пер. Ю.М. Антоновского; сверка и научн. ред. Е.В. Ознобкина // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М., 2009. 432 с.
- Ницше Ф.* ЕССЕ НОМО. Как становятся собой / Пер. Ю.М. Антоновского и И.А. Эбаноидзе; сверка и научн. ред. И.А. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 185–284.
- Селиванов Ю.Р.* Идея апокалипсиса в христианском атеизме (К публикации статьи «Россия и апокалипсис» Томаса Альтицера) // *Вопр. философии.* 1996. № 7. С. 103–109.
- Селиванов Ю.Р.* Теология «смерти Бога» // *Религиоведение: словарь* / Сост. и общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. М., 2007. С. 511–513.
- Степанова Е.А.* Систематическая теология в историческом развитии // *Западная теология XX в.* / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Е.А. Степановой. Екатеринбург, 2001. С. 6–50.
- Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» / Пер. с нем. и примеч. А.В. Михайлова // *Вопр. философии.* 1990. № 7. С. 143–176.
- Ясперс К.* Ницше и христианство / Пер. с нем. Т.Ю. Бородай. М.: Медиум, 1993. 114 с.
- Altizer Th.J.J.* The Gospel of Christian Atheism. L.: Collins, 1967. 159 p.
- Altizer Th.J.J., Hamilton W.* Radical Theology and the Death of God. Indianapolis; N.Y.; Kansas City: Bobbs-Merrill Company; Subsidiary of Howard W. Sams & Co., 1966. 203 p.
- Christian Atheism: The “God Is Dead” Movement // *TIME.* 1965. October 22. P. 62–63.
- Cox H.* The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Camb. (Mass.): Harvard Univ. Press, 1969. 197 p.
- Cox H.* The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. N.Y.: Macmillan, 1965. 276 p.
- Hamilton W.* The New Essence of Christianity. N.Y.: Association Press, 1966. 159 p.
- Heron A.I.C.* A Century of Protestant Theology. Philadelphia: Westminster Press, 1980. 215 p.
- Robinson J.A.T.* Honest to God. L.: SCM Press LTD, 1963. 143 p.
- Vahanian G.* The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era. N.Y.: George Braziller, 1961. 253 p.
- Van Buren P.M.* The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language. L.: SCM Press, 1963. 206 p.

Nietzsche's philosophical legacy and Death of God Theology

German Bokov

PhD, Senior lecturer, Department of philosophy of religion and religious studies, Institute of philosophy Saint-Petersburg State University, Universitetskaya nab. 7–9. 199034, St. Petersburg, Russia. E-mail: bokovg@gmail.com

The present article deals with the problem of crisis of Christian consciousness exemplified in 1960s by the emergence of the so-called Death of God Theology, a highly controversial project in American protestant thought. The leaders of this movement had their views influenced by the reflection on the destiny of Christianity in the work of the great philosophers and theologians of the second half of the 19th – first half of the 20th century, such as Nietzsche, Kierkegaard, Dostoevsky, Karl Barth, Paul Tillich and Dietrich Bonhoeffer. After witnessing in the wake of World War II the loss of credit suffered by both Catholic and Protestant Churches both of which, openly or tacitly, supported the fascist regimes, the exponents of **Death of God Theology came up with the idea of a “Post-Christian Era”**. In their attempt to provide answers to the religious and philosophical questions the postwar generation was putting, they offered a particular interpretation of Nietzsche's thesis that “God is dead”. Universally recognizing Nietzsche's critique of Christianity as justifiable and accepting Bonhoeffer's concept of “non-religious Christianity”, they raised the **problem of the very possibility of speaking about God in a secular world. Like the representatives of many other trends in theology that emerged during the same period in the West, theologians of the Death of God school endeavoured to “rescue Christ from oblivion”** by way of developing theories of “kenotic Christology”, Thomas Altizer's “Christian atheism” being the most original contribution among these. As a radical anti-Trinitarian, Altizer understood the “death of God” in Christ as a leveling of the transcendental; following Nietzsche, he argued that Jesus Christ had found the “real life”, whereas the Church “deified Nothing”. Seeing as Nietzsche, speaking of the “death of God”, meant “the end of Christianity”, radical theologians strove to detect the presence of Christ in the midst of the secular world, i. e., outside the “religious forms”, thus evidencing the unprecedented theological and ideological transformations.

Keywords: God is dead, Death of God Theology, post-Christian era, Christian radical theology, Christian atheism, **Epiphany of Christ, religionless Christianity, kenotic Christology**, Nietzsche's *Antichrist*, ethics of responsibility, eternal recurrence

References

- Altizer, T. J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. London: Collins, 1967. 159 pp.
- Altizer, T. J. J., Hamilton, W. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis; New York; Kansas City: Bobbs-Merrill Company; Subsidiary of Howard W. Sams & Co., 1966. 203 pp.
- Barabanov, E. “O pis'makh iz tyur'my Ditrikha Bonkheffera” [On Dietrich Bonhoeffer's Letters from Prison], Bonhoeffer, D. *Soprotivlenie i pokornost'* [Resistance and Resignation]. Moscow: Progress, 1994, pp. 3–24. (In Russian)
- Bonhoeffer, D. *Soprotivlenie i pokornost'* [Resistance and Resignation. Letters and Papers from Prison], trans. by A.B. Grigor'ev. Moscow: Progress, 1994. 344 pp. (In Russian)
- Brovko, L. *Tserkov' i Tretii reikh* [Church and the Third Reich]. St. Petersburg: Alateiya, 2009. 472 pp. (In Russian)
- Camus, A. “Buntuyushchii chelovek” [The Rebel], trans. by Yu. Denisov and Yu. Stefanov, Camus, A. *Buntuyushchii chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo* [The Rebel. Philosophy. Politics. Art.]. Moscow: Politizdat, 1990, pp. 121–356. (In Russian)
- Cox, H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan, 1965. 276 pp.

- Cox, H. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969. 197 pp.
- Cox, H. *Mirskoi grad: Sekulyarizatsiya i urbanizatsiya v teologicheskom aspekte*. [The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective], trans. by O. Borovaya and K. Gurovskaya. Moscow: Vostochnaya literatura, 1995. 263 pp. (In Russian)
- Dobren'kov, V. *Sovremennyi protestantskii teologicheskii modernizm v SShA: ego zamysly i rezul'taty* [Modern Protestant Theological Modernism in the USA: its Plans and Results]. Moscow: Izd-vo MGU, 1980. 248 pp. (In Russian)
- Gurevich, P. "Kul't i kul'tura" [Cult and Culture], *Khristos i kul'tura. Izbrannye trudy Richarda Nibura i Rainkhol'da Nibura* [Christ and Cultura. Selected Writings of Richard and Reinhold Niebuhr], ed. S. Levit. Moscow: Yurist, 1996, pp. 549–565. (In Russian)
- Hamilton, W. *The New Essence of Christianity*. New York: Association Press, 1966. 159 pp.
- Hegel, G.W.F. "Lektsii po filosofii religii" [Lectures on the Philosophy of Religion], trans. by M. Levina and P. Gaidenko, Hegel, G.W.F. *Filosofiya religii v 2 t.* [Philosophy of Religion, 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl', 1977, pp. 5–334. (In Russian)
- Heidegger, M. "Slova Nitsshе 'Bog mertv'" [The Word of Nietzsche: 'God is Dead'], trans. by A. Mikhailov, *Voprosy filosofii*, 1990, no 7, pp. 143–176. (In Russian)
- Heine, H. "K istorii religii i filosofii v Germanii" [On the History of Religion and Philosophy in Germany], trans. by A. Gornfel'd, Heine, H. *Sobranie sochinenii v 10 t.* [Collected Works, 10 vols.]. Vol. 6. Moscow: Gosudarstvennoe izd-vo khudozhestvennoy literatury, 1958, pp. 11–140. (In Russian)
- Heron, A.I.C. *A Century of Protestant Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1980. 215 pp.
- Jaspers, K. *Nitsshе i khristianstvo* [Nietzsche and Christianity], trans. by T. Borodai. Moscow: Medium, 1993. 114 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Otvеt na vopros: chto takoe Prosveshchenie?" [An Answer to the Question: What Is Enlightenment?], trans. by Ts. Arzakan'yan, Kant, I. *Sochineniya v 8 t.* [Selected Works, 8 vols.]. Vol. 8. Moscow: Choro, 1994, pp. 29–37. (In Russian)
- Luther, M. "O rabstve voli" [On the Bondage of the Will], trans. by Yu. Kagan, Erasmus of Rotterdam. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical Writings]. Moscow: Nauka, 1986, pp. 290–545. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vseh i ni dlya kogo" [Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and For None], trans. by Yu. Antonovskii; ed. E. Oznobkin, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 4. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009. 432 pp. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Antikhrisť. Proklyatie khristianstvu. Antikhrisťianin" [The Antichrist], trans. by m. A. Mikhailov; ed. I. Ebanoidze, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009, pp. 107–184. (In Russian)
- Nietzsche, F. "ECCE HOMO. Kak stanovyatsya soboi" [Ecce Homo], trans. by Yu. Antonovskii; ed. E. Oznobkin, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009, pp. 185–284. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Rozhdenie tragedii" [The Birth of Tragedy], trans. by G. Rachinskii; ed. V. Bakuev, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 1/1. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2012, pp. 7–144. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Veselaya nauka" [The Gay Science], trans. by K. Svas'yan; ed. V. Bakuev & I.A. Ebanoidze, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2014, pp. 315–596. (In Russian)
- Robinson, J. A. T. *Honest to God*. London: SCM Press LTD, 1963. 143 p.
- Selivanov, Yu. "Ideya apokalipsisa v khristianskom ateizme. K publikatsii stat'i 'Rossiya i apokalipsis' Tomasa Al'titsera" [Idea of An apocalypse in Christian Atheism. To the publication of the article 'Russia and Apocalypse' of Thomas Altizer], *Voprosy filosofii*, 1996, no 7, pp. 103–109. (In Russian)

Selivanov, Yu. “Teologiya ‘smerti Boga’” [The ‘Death of God’ Theology], *Religiovedenie: slovar’* [Religious Studies: Dictionary], eds. A. Zabiako, A. Krasnikov and E. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2007. pp. 511–513. (In Russian)

Stepanova, E. “Sistematicheskaya teologiya v istoricheskom razviti” [Systematic Theology in the Historical Development], *Zapadnaya teologiya XX veka* [Western Theology of the XX century], ed. E. Stepanova. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2001, pp. 6–50. (In Russian)

Vahanian, G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller, 1961. 253 pp.

Van Buren, P. M. *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language*. London: SCM Press, 1963. 206 pp.

Vatueva, L. “Sekulyarizatsiya sovremennogo mira v interpretatsii «novoi teologii» (na materialakh SShA)” [Secularization of the Contemporary World in Interpretation of the “New Theology” (the USA on materials)], *Voprosy nauchnogo ateizma* [The Questions of Scientific Atheism], ed. A. Okulov. Moscow: Mysl’, 1976, vol. 19, pp. 213–228. (In Russian)